JERZY KALINOWSKI

ARYSTOTELESOWSKA [1] TEORIA SPRAWNOŚCI INTELEKTUALNYCH, CZYLI O DWU POJĘCIACH MĄDROŚCI

Arystoteles wzmiankuje te lub inne sprawności intelektualne w różnych miejscach swych licznych pism, np. w *Traktacie o duszy* [2]. W sposób systematyczny i pełny omawia je jednak tylko w swej *Etyce*, której trzy redakcje — nie licząc apokryficznej *παράφρασις* przypisywanej ostatecznie Andronikosowi z Rhodos [3] — zachowały się do naszych czasów. Faktycznie ilość wersji arystotelesowej teorii sprawności intelektualnych sprowadza się do dwu: pierwszą daje *Etyka Wielka* [4], drugą — *Etyka Nikomachejska* [5], odtwarzająca dosłownie m. in. piątą księgę *Etyki Eudemejskiej* (zawierającą właśnie naukę o sprawnościach intelektualnych), jako swą księgę szóstą. Nie będziemy na tym miejscu wdawali się w bardzo trudny, a wychodzący daleko poza ramy małego przyczynku naukowego, problem autentyczności — już nawet nie całego *corpus aristotelicum* — lecz nawet samych tylko „trzech etyk". Posiada on zresztą obfitą literaturę tak obcą jak polską (wystarczy wspom-

---

[1] Użyta jest nazwa „teoria arystotelesowska" a nie „Arystotelesa" z uwagi na nierozstrzygnięty, a może i nierozstrzygalny, problem utentycz ności tzw. trzech *Etyk*, jak również ze względu na rozwinięcie — w części trzeciej — myśli Stagiryty, niekiedy odbiegające od litery *corporis aristotelici* i tradycyjnego sposobu jego interpretowania, choć — jak się autorowi zdaje — z ducha arystotelesowe.

[2] Ψ 428 a 4 sqq. Por. A. 89 b 7.

[3] Fr. G. A. Mullachius, *Fragmenta philosophiae graecae*, Paris 1881' t. III, s.

[4] HM 1196 b 34 — 1198 b 20.

[5] H 1139 b 14 — 1142 a 30.

nieć artykuł prof. Wł. Tatarkiewicza *Trzy etyki Arystotelesa* [6]). Choć artykuł niniejszy z pozoru ma aspekt przede wszystkim historyczno-filozoficzny, to jednak w istocie rzeczy przeważa w nim punkt widzenia merytoryczny i dlatego tym bardziej można w powyższej sprawie odesłać Czytelnika do literatury fachowej, a w szczególności do dwu — uzupełniających się, choć niekiedy skrajnie przeciwstawiających się sobie — publikacji ostatnich trzydziestu lat, jakimi są Wernera Jaegera *Aristoteles* [7] i Josepha Zürchera *Aristoteles' Werk und Geist* [8]. Może właśnie dlatego, że za najbardziej reprezentatywną dla myśli Arystotelesa uważano *Etykę Nikomachejską* i niemal całkowicie zapominano o istnieniu dwu pozostałych wykładów etyki Stagiryty, nie dostrzeżono na pozór bardzo drobnej różnicy w określaniu sprawności mądrości, zachodzącej między definicjami tej ostatniej podanymi w *Etyce Wielkiej* z jednej, a w *Etyce Eudemejskiej* i *Nikomachejskiej* z drugiej strony. Występuje ona obok drugiej, dotyczącej sprawności — niesprawności (terminologia Arystotelesa jest tu podwójna i rozbieżna) przypuszczania, różnicy tym razem rzeczywiście, jak można sądzić, o wiele mniej ważnej. Dostrzeżenie obu tych różnic mogło i powinno było nasunąć pytanie, jaka interpretacja Arystotelesa jest tu najwłaściwsza, ile jest zdaniem jego sprawności intelektualnych i jakie.

Tymczasem wszyscy omawiający poglądy Arystotelesa, analizujący je po prostu czy też krytykujący, zgadzający się ze Stagirytą równie dobrze jak polemizujący z nim, gdy ten temat poruszają, powtarzają wiernie za autorem *Etyki Nikomachejskiej* jego naukę o pięciu sprawnościach intelektualnych. Bywa, że ktoś tej sprawie nie poświęca uwagi i pomija ją, lecz nie zdarzyło się dotąd, o ile można sądzić po znanej piszącemu literaturze przedmiotu, by ktoś nie odrzucając *en bloc* arystotelesowej teorii sprawności wysunął zagadnienie, czy trafna jest dotychczasowa powszechna interpretacja odnośnych tek-

[6] „Przegląd Filozoficzny", 1933.
[7] Berlin, 1923.
[8] Paderborn 1951.

stów Stagiryty i w związku z tym postawił dalsze pytania, jaka jest właściwie liczba sprawności intelektualnych przyjętych przez Arystotelesa i jakie jest tu uzasadnienie uznania takich właśnie a nie innych sprawności. A tymczasem wątpliwości powinny budzić się od pierwszej chwili niezależnie od wspomnianych wyżej rozbieżności między różnymi miejscami *corporis aristotelici* dotyczącymi tej sprawy. Jeżeli prawdą jest, że właściwe wykonywanie każdej gatunkowo odrębnej czynności wymaga osobnej sprawności operatywnej odpowiednio uspasabiającej odnośną władzę, czy to rozum, czy to wolę, to dlaczego właśnie miało by być pięć i tylko pięć sprawności intelektualnych? Wszak czynności poznawczych jest trzy: pojęciowanie, sądzenie i rozumowanie. Nadto dziedzin poznania jest zdaniem Arystotelesa też trzy: teoretyczna, praktyczna (w znaczeniu węższym) i poietyczna, jak ją będziemy — w ślad za J. Siweckim — nazywali nawiązując do greckiej terminologii Stagiryty. Uzasadnione zdawałoby się przyjęcie trzech lub dziewięciu sprawności intelektualnych. Można by zrozumieć zredukowanie ich liczby do dwu lub sześciu z uwagi na to, że czynność pojęciowania nie jest samoistną pełną czynnością poznawczą (poznanie przecież dokonuje się nie w pojęciu lecz w sądzie), podporządkowaną czynności sądzenia. Ale jak wytłumaczyć sobie liczbę właśnie pięciu sprawności intelektualnych?!

Niniejszy artykuł zrodził się z uświadomienia sobie i różnic zachodzących między redakcją nauki o sprawnościach intelektualnych podaną w *Etyce Wielkiej* a redakcją tejże z *Etyki Nikomachejskiej* i niezgodności liczby pięciu sprawności intelektualnych z ogólną zasadą pełnej teorii sprawności (nie tylko intelektualnych, lecz także moralnych), tłumaczącą ilość sprawności przez ilość odrębnych gatunkowo czynności wymagających usprawnienia do ich spełniania. I wobec tego stawia sobie za zadanie ustalić interpretację pism Arystotelesowych mówiących o sprawnościach intelektualnych, podać ostateczną liczbę tychże i wskazać na jej uzasadnienie.

Zagadnienie jest bardzo ciekawe z samego tylko historyczno-filozoficznego punktu widzenia. Jednakże dużo ważniej-

szą sprawą niż to, jakie były w tym względzie poglądy Arystotelesa, czy mówiąc najostrożniej autora lub autorów „trzech etyk", jest zagadnienie, jak się w ogóle ma rzecz ze sprawnościami intelektualnymi, ile ich jest i jakie. Otóż, zdając sobie sprawę z tego, że w filozofii bardziej niż w innej dziedzinie wiedzy postęp dokonuje się zbiorowym wysiłkiem pokoleń powracających jedno po drugim do tych samych zagadnień, w tradycji szukać należy punktu wyjścia i oparcia dla definitywnego w tej sprawie poglądu. Stąd splecenie rozważań merytorycznych z historycznymi.

Przy sposobności analizowania i porównywania tekstu *Etyki Wielkiej* i *Etyki Nikomachejskiej* stwierdzona została różnica w określeniu sprawności mądrości, wiążąca się z wielością znaczeń wyrazu mądrość. Powstała potrzeba rozwinięcia tego tematu i tym tłumaczy się drugi tytuł niniejszego przyczynku.

Dążąc do obranego celu, najpierw rozpatrzymy ogólną naukę Arystotelesa o sprawnościach ze szczególnym uwzględnieniem teorii sprawności intelektualnych. Następnie rozważymy różnice w określeniu sprawności mądrości zachodzące między *Etyką Wielką* a *Etyką Nikomachejską* i omówimy dwa odnośne znaczenia nazwy mądrość. Wreszcie postaramy się dać odpowiedź na postawione sobie pytania, z jednej strony podejmując ogólną ocenę Arystotelesowej teorii sprawności intelektualnych, z drugiej wskazując na perspektywy jej rozwinięcia. W zakończeniu przypomnimy krótko główne myśli i ustalenia artykułu.

I

Arystoteles jest autorem teorii sprawności (ἕξεις od ἔχω — mam). Słownik filozoficzny, jakim jest księga *Δ Metafizyki*, określa sprawność jako stałe usposobienie dobre lub złe jakiegoś bytu względem siebie samego lub innego bytu [9]. Sprawności dzielą się na entytatywne, jak je z łacińska nazywa-

[9] M 1022 b 9—14.

no w średniowieczu, tj. usposobienia względem siebie — Arystoteles jako przykład cytuje zdrowie — i operatywne, tj. usposobienia jednego bytu względem innych, z którymi styka się drogą czynności poznawczych lub pożądawczych. Istotnie ludzkimi władzami człowieka są rozum i wola. Stąd Arystoteles dzieli sprawności operatywne na intelektualne (ἕξεις διανοητικαί), doskonalące intelekt (rozum) [10] w wykonywaniu czynności poznawczych (pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie) i etyczne (ἕξεις ἠθικαί), usprawniające wolę w postępowaniu. W dalszym ciągu będziemy zajmowali się samymi sprawnościami intelektualnymi.

W *Etyce Wielkiej* (zdaniem Zürchera, które pozostawiamy do oceny specjalistom, zawiera ona — jako pierwotny tekst wieczornego, egzoterycznego, tj. publicznego wykładu etyki w Liceum (περίπατος δειλινός) — więcej własnej myśli Arystotelesa i mniej dodatków Teofrasta niż *Etyka Nikomachejska*, będąca przeredagowanym przez tegoż tekstem arystotelesowego, rannego esoterycznego, tj. dla ścisłego grona uczniów (περίπατος ἑωθινός) wykładu etyki, jakim była tzw. *Etyka Eudemejska*, w dzisiejszej postaci zawierająca już szereg zmian i wtrętów wprowadzonych przez Teofrasta od czasu, gdy przejął wykład Arystotelesa) wymienionych jest zasadniczo pięć sprawności intelektualnych: sprawność pierwszych zasad (νοῦς), sprawność wiedzy (ἐπιστήμη), sprawność mądrości (σοφία), sprawność roztropności (φρόνησις), i sprawność przypuszczania (ὑπόληψις). Następnie jednak wśród określeń poszczególnych sprawności podane jest nadto określenie niewymienionej na początku sprawności sztuki (τέχνη).

W *Etyce Nikomachejskiej* wzmiankowane są następujące sprawności intelektualne: sprawność pierwszych zasad, sprawność wiedzy, sprawność mądrości, sprawność roztropności i sprawność sztuki. Poza tym mowa jest jeszcze o dwu innych

---

[10] W sprawie różnicy między nazwami intelekt i rozum oznaczającymi jedną i tę samą umysłową władzę poznawczą patrz św Tomasz, *In De anima*, n. 812.

dyspozycjach, mianowicie o dyspozycji mniemania i dyspozycji przypuszczania (w tym tekście Arystoteles żadnej z nich nie nazywa sprawnością).

Sprawność pierwszych zasad — jak sama nazwa wskazuje — usprawnia intelekt do uznawania pierwszych zasad, tj. sądów analitycznie oczywistych. Co to są sądy analitycznie oczywiste, tzn. same z siebie (καϑ'αὑτό) prawdziwe, określił Arystoteles w *Analitykach Wtórych* [11] (stąd ich nazwa), do których też sam odsyła w *Etyce Nikomachejskiej* [12]. Sądy analitycznie oczywiste są to sądy orzekające o podmiocie właściwość wchodząca w skład właściwości definiujących podmiot (chodzi o definicję rzeczy, jakby dziś powiedział prof. K. Ajdukiewicz) albo sądy orzekające o podmiocie właściwość, której zdefiniowanie (znów chodzi o definicję rzeczy) jest możliwe tylko za pośrednictwem podmiotu. Przykładem pierwszego sądu jest sąd „Człowiek jest rozumny", a przykładem drugiego „Nos jest pyrkaty" (pyrkaty bowiem to tyle co nos krzywy). Arystoteles nazywa proces poznawczy wydawania sądów analitycznie oczywistych ἐπαγωγή (od ἐπὶ — ἄγω) zwany później w terminologii łacińskiej *inductio* (od *in-duco*). Łączą się w nim czynności poznawcze intelektu: tworzenie pojęć drogą abstrakcji (ἀφαίρεσις) i wydawanie sądów utworzonych z tychże pojęć, sądów właśnie analitycznie oczywistych, stanowiących skutkiem tego punkt wyjścia wiedzy dedukcyjnej (ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη). Sprawność pierwszych zasad można zatem nazwać sprawnością w indukowaniu w arystoteleso-

---

[11] A 73 a 34—74 b 15. Por. Św. Tomasz, *In Anal. Post.*, lect. 10.

[12] H 1139 b 27.

[13] Nie należy mylić indukcji tzw. arystotelesowej, która jest, jak widzimy, czynnością tworzenia pojęć i wydawania utworzonych z nich sądów analitycznie oczwistych, z indukcją zwaną baconowską czy millowską, która jest pewną czynnością rozumowania, ściślej wnioskowania zwanego dziś indukcyjnym. Było ono nie tylko stosowane przez Stagirytę, ale i w pewnej mierze znane mu teorerycznie, jak o tym świadczy np. M 981 a 5 sqq.

[14] HM 1196 b 36 sqq.; H 1139 b 15 sqq.

wym tego słowa znaczeniu [13], gdyż usprawnia ona do „wprowadzania“ sądów analitycznie oczywistych.

Sprawność wiedzy [14] jest z kolei określona jako sprawność w zdobywaniu wniosków dedukcyjnych (*τῶν ἀποδεικτῶν*) w oparciu o pierwsze zasady niededukowalne (*τὰ ἀναποδεικτά*), czyli jako sprawność we wnioskowaniu dedukcyjnym, jakbyśmy dziś powiedzieli.

Sprawność mądrości [15] jest sprawnością uspasabiającą intetelekt trwale do tworzenia syntezy pierwszych zasad stanowiących punkt wyjścia pewnej, prawdziwej, tj. — w rozumieniu Arystotelesa — dedukcyjnej wiedzy i płynących z nich wniosków będących jej punktem dojścia.

Sprawność roztropności jest to „sprwaność praktyczna rozumowania według rozumu znającego prawdę w odniesieniu do postępowania dobrego i złego“ [16], a sprawność sztuki — to „sprawność poietyczna rozumowania według rozumu znającego prawdę“ [17] w odniesieniu do wytwarzania dobrego lub złego — jakby chciało się dodać dla zachowania symetrii między obu określeniami. Jak rozumieć terminy „sprawność praktyczna“ i „sprawność poietyczna“? Przede wszystkim sprawność praktyczna to sprawność — by użyć słów *Etyki Wielkiej* — dotycząca postępowania i „postępów“ (*περὶ τὴν πρᾶξιν καὶ τὰ πρακτά*) a sprawność poietyczna to sprawność dotycząca wytwarzania i jego wytworów (*περὶ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητά*). Mając jednak w pamięci czym dla Arystotelesa jest poznanie praktyczne (w znaczeniu węższym), a czym poietyczne [18], należy dodać, iż sprawność praktyczna jest to sprawność intelektu zakładająca — według późniejszego, wyraźnego powiedzenia św. Tomasza rozwijającego myśl Arystotelesa [19] — pożądanie prawe i uspasabiająca

15 HM 1197 b 23 sqq.; H 1141 a 9 sqq.

16 HM 1197 a 13 sqq.; H 1140 a 24 sqq.

17 HM 1197 a 11 sqq.; H 1199 b 36 sqq.

18 Różnicy tej nie możemy tu szerzej omawiać. W tej sprawie patrz J. Siwecki, *πρᾶξις* et *ποιησις* *dans l'Ethique Nicomachéenne* (Charisteria G. Przychocki oblata, s. 175—189).

19 Św. Tomasz, *In Ethicorum*, n. 1174.

właśnie do współdziałania z nim, podczas gdy sprawność poietyczna to sprawność czysto intelektualna [20].

Dyspozycja przypuszczania, która w *Etyce Wielkiej* nazwana jest sprawnością, jest określona jako usposobienie do poznawania w taki sposób, iż pozostaje się w wątpliwości, czy rzeczy mają się tak, czy też inaczej. Arystoteles mówi o niej wielokrotnie w tym znaczeniu. Dyspozycja mniemania jest określona w *Analitykach* [21] jako usposobienie do poznawania tego co prawdziwe lub fałszywe przygodnie, co mówiąc innymi słowy mogło by mieć się inaczej. W tym znaczeniu również i ten termin jest wielokrotnie użyty przez Arystotelesa [22]. Δόξα i ὑπόληψις nigdzie nie są sobie wyraźnie przeciwstawione. Wprost przeciwnie, kilkakrotnie użyte są niedwuznacznie synonimicznie [23]. Stąd widać, iż św. Tomasz, pragnący w swym komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej* ustalić różnicę między tymi dyspozycjami uważając, że δόξα jest przypuszczeniem odnośnie do rzeczy jednostkowych (wnioskowaniem zawodnym o wnioskach jednostkowych, np. analogicznym, jak powiedzielibyśmy dziś), a ὑπόληψις — domniemywaniem się rzeczy ogólnych (wnioskowaniem zawodnym o wnioskach powszechnych, jak np. uogólnienia indukcyjne, według dzisiejszej terminologii), pozostawałby w niezgodzie z pewnymi tekstami Arystotelesa i rozróżnienie, które przyjmuje, byłoby więcej wyrazem jego własnej myśli niż przekonania Stagiryty.

Z pozoru w sprzeczności z ustaleniami poczynionymi na podstawie *Etyki Wielkiej* i *Etyki Nikomachejskiej* pozostaje odtworzenie listy sprawności intelektualnych podanych w *Traktacie o duszy*, gdzie rzeczywiście wymienione są tylko trzy sprawności: sprawność pierwszych zasad, sprawność wiedzy i sprawność mniemania. Z tego widać po pierwsze, że Arysto-

---

20 Czysto intelektualny charakter sztuki wynika pośrednio z tego, co Arystoteles mówi o roztropności ἀλλὰ μὴν οὐδ ἕξις μετὰ λόγου μόνον (H 1140 b 28).

21 A 89 a 2.

22 Patrz Bonitz 800 a 56 sqq.

23 Bonitz 203 b 5 sqq.

teles terminem sprawność nazywał niekiedy nie tylko ὑπόληψις lecz również δόξα; świadczyłoby to może o wątpliwościach Arystotelesa co do tego, czy obu omawianych dyspozycji nie należało by przecież uważać za sprawności, wątpliwościach odkrywczych, choć niewykorzystanych. Poza tym sprzeczność jest tu pozorna. Z kontekstu bowiem odgadnąć łatwo, iż Arystoteles świadomie pominął tu sztukę i roztropność jako sprawności intelektu praktycznego uspasabiające do zdobywania poznania praktycznego (w znaczeniu szerokim), a dla przeciwstawienia władzom zmysłowym, o których mówi w tym miejscu, wziął pod uwagę wyłącznie sprawności intelektu teoretycznego uspasabiające do nabywania poznania teoretycznego. Nie wymienienie sprawności mądrości można tłumaczyć tym, iż jest ona — jak o tym będzie jeszcze mowa — złożona ze sprawności pierwszych zasad i sprawności wiedzy.

Dokładność wymaga zaznaczyć, iż w rzeczywistości Arystoteles przyjmuje nie jedną tylko sprawność wiedzy czy sztuki, czy też jedną tylko dyspozycję mniemania i przypuszczania, lecz tyle ich odmian, ile jest odrębnych gałęzi wiedzy, ile różnych sztuk, ile dziedzin, w których wypada domniemywać się i przypuszczać.

Skoro bowiem mowa o sprawnościach poznawczych, a poznanie ostatecznie realizuje się w sądzie, to bez „naciągania" tekstów i myśli Arystotelesa należy przyjąć, iż każdej sprawności intelektualnej odpowiada osobny zbiór sądów, względnie zdań jako znaków sądów, uznanych przy pomocy danej sprawności. I tak sprawności pierwszych zasad odpowiada zbiór pierwszych zasad poznania znanych właśnie dzięki niej. Sprawności wiedzy — zbiór wniosków płynących z pierwszych zasad, wyprowadzonych przy pomocy tej z kolei sprawności. Sprawności mądrości — całość pierwszych zasad i wyprowadzonych z nich wniosków utworzona przez nią. Sprawności roztropności — zbiór sądów praktycznych, roztropnościowych, które jej zawdzięczamy, a sprawności sztuki — analogiczny zbiór sądów poietycznych. Dyspozycji mniemania czy przypuszczania — zbiór

mniemań i przypuszczeń przy ich pomocy poczynionych. Nie dysponując osobnymi nazwami na oznaczenie tych sprawności i dyspozycji, a osobnymi na oznaczenie odpowiadających im dziedzin wiedzy (w najszerszym tego słowa znaczeniu), posługuje się Arystoteles nazwami tych ostatnich jako metonimicznymi nazwami odpowiednich sprawności czy dyspozycji, przenosząc nazwy właściwe dla danych dziedzin wiedzy na sprawności i dyspozycje intelektualne, dzięki którym powstają, czyniąc to na podstawie zachodzącego tu stosunku przyczynowości narzędnej (sprawność jest bowiem narzędziem wiedzy).

Tak przedstawia się w skrócie arystotelesowa teoria sprawności intelektualnych.

II

Na skutek właściwej człowiekowi skłonności do redukowania ilości wyrazów w języku, którą można nazwać skłonnością do ekonomii słownictwa, a której przejawem jest używanie tych samych terminów właściwie i niewłaściwie (metonimicznie, metaforycznie itp.) jasność i ścisłość wyrażania się niekiedy dużo traci. Tak jest właśnie w naszym wypadku. Z tego, co wyżej powiedziane, widać, iż dopiero domyślać się trzeba, czy Arystoteles mówi o sprawności intelektualnej, czy o wiedzy, dzięki niej posiadanej. Szczególnie ważna wątpliwość nasuwa się w odniesieniu do terminów *ἡ πρακτική ἐπιστήμη* i *ἡ ποιητικὴ ἐπιστήμη*. Czy oznaczają one tylko pewne rodzaje wiedzy, czy też i sprawności w ich zdobywaniu? Jeżeli by tak było, to Arystoteles znałby faktycznie dwie sprawności więcej. Ogólna sprawność wiedzy występowała by w trzech odmianach: jako sprawność w zdobywaniu wiedzy teoretycznej, jako sprawność w zdobywaniu wiedzy praktycznej w znaczeniu węższym i wreszcie jako sprawność w zdobywaniu wiedzy poietycznej. Byłoby to wielce znamienne. Do tej sprawy powrócimy jeszcze.

Sytuacja się komplikuje, gdy wyraz służący do oznaczania danej wiedzy posiada nadto inne jeszcze znaczenia. Tak ma się

właśnie rzecz z wyrazem mądrość, który u Arystotelesa m. in. oznacza z jednej strony sprawność wyżej wzmiankowaną, z drugiej różnego rodzaju wiedzę. I tak Bonitz wymienia trzy zasadnicze znaczenia tego wyrazu jako oznaczającego pewną wiedzę: po pierwsze σοφία znaczy tyle co ἐπιστήμη (przy pewnym znaczeniu tego wyrazu), po drugie tyle co φιλοσοφία (znów przy pewnym tylko znaczeniu tego ostatniego), po trzecie wreszcie tyle co ἡ πρώτη φιλοσοφία [24]. Obok tych trzech zarysowuje się, w świetle wyżej podanego określenia sprawności mądrości, jeszcze jedno: po czwarte σοφία znaczy tyle co wiedza będąca syntezą pierwszych zasad i płynących z nich wniosków. Czy to czwarte znaczenie jest identyczne z jednym z trzech poprzednich? Niektórzy, zwłaszcza św. Tomasz, sądzili, jak się zdaje, że tak. Czy słusznie, zobaczymy w dalszym ciągu wywodów. W każdym razie, obecnie, dla nas, najistotniejsze jest pytanie, czy każdy z trzech pierwszych rodzajów mądrości, jest, jak czwarty, wiedzą zdobywaną w wyniku usprawnienia sprawnością mądrości. Należy się nad tym nieco zastanowić. Albowiem nie zastanawiając się łatwo, ze względu na równokształtność nazwy, wydać mylnie sąd, iż taka a taka wiedza zwana mądrością, jest uzyskana dzięki sprawności mądrości w wyżej ustalonym znaczeniu, podczas gdy w rzeczywistości ona taką nie jest. Czyżby sam Arystoteles padł ofiarą nieścisłości swego języka? Czy też przytrafiło się to Teofrastowi, który z wszystkich bezpośrednich uczniów Arystotelesa najbardziej jest podejrzewany przez Zürchera o przerobienie tekstu arystotelesowego wykładu etyki? Czy wreszcie zgubił się w tym wszystkim któryś z kopistów, od którego pochodzi ostatecznie dziesiejszy tekst omawianych pism Stagiryty, a który pozwolił sobie na jakieś, rzekomo mające na celu uwyraźnienie myśli Arystotelesa, poprawki przepisywanego tekstu? Nie wiadomo. Niezależnie jednak od tego, jak tam było, pewna, dość daleko idąca różnica w określeniu sprawności mądrości zarysowuje się między *Etyką Wielką* a *Etyką Nikomachejską*, polegająca na tym, że w tej ostatniej

---

[24] Bonitz, *Index aristotelicus*, 688 b 39 sqq.

do powtórzonego nieco innymi słowami określenia z *Etyki Wielkiej* dodane są słowa, nie figurujące w tym tekście, mówiące, iż sprawność mądrości jest sprawnością wiedzy o rzeczach z natury najgodniejszych (*τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*) [25].

Wiadomo, jak to stwierdza Bonitz, że dla Arystotelesa wyraz *τὸ τίμιον* jest synonimem wyrazu *τὸ θεῖον*. Stąd rzeczy najgodniejsze to rzeczy najbardziej boskie, a wiedza rzeczy najbardziej boskich jest wiedzą rzeczy najbardziej godnych. Arystoteles takim właśnie mianem nazywa tzw. filozofię pierwszą (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*)[26]. Wobec tego sprawność mądrości byłaby sprawnością w zdobywaniu filozofii pierwszej. Tak właśnie sądził m. in. św. Tomasz z Akwinu, który — choćby w swej *Summie Teologicznej* — pisze że „takich rzeczy (tj. które z natury swej są pierwsze i najbardziej zrozumiałe same w sobie) dotyczy mądrość, szukająca najwyższych przyczyn“ [27].

Co to jest arystotelesowa filozofia pierwsza? Jest to druga część filozofii w ogóle (przy pewnym znaczeniu wyrazu filozofia) [28]. Pierwsza jej część nazywa się właśnie filozofią wtórą. Arystoteles nie podaje nam nigdzie określenia filozofii jako całości wiedzy szczególnego rodzaju. Określenie jego można odtworzyć na podstawie całokształtu doktryny arystotelesowej, a w szczególności tego, co w *Metafizyce* mówi o filozofii, a mianowicie, że „...filozof powinien znać zasady i przyczyny substancji“ [29]. Filozofia więc jest, można powiedzieć, wiedzą o sub-

---

[25] Oto co czytamy w *Etyce Wielkiej*: „*Ἡ δὲ σοφία ἐστὶν ἐξ ἐπιστήμης καὶ νοῦ συγκειμένη. Ἔστι γὰρ ἡ σοφία καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἤδη δεικνύμενα, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη. ἧ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχὰς, τοῦ νοῦ αὐτὴ μετέχει, ἧ δὲ περὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς μετ᾽ ἀποδείξεως ὄντα, τῆς ἐπιστήμης μετέχεὶ. Ὥστε δῆλον ὅτι ἡ σοψία ἐστίν ἐκ τε νοῦ καὶ ἐπιστήμης συγκειμένη, ὥστ᾽ ἐίη ἄν περὶ ταῦτα περὶ ἃ καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη.* “(HM 1197 a 23—30), a co w Etyce Nikomachejskiej: „*ὥστὲ ἐίη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαμὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.* “(H 1141 a 18 sq.) i *ἡ σοφία ἐστὶθ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάἴων τῇ φύσει* (H 1141 b 2 sq).

[26] *Φ* 191 a 36; 194 b 14; O 277 b 10; M 1026 a 16; 1061 b.

[27] Św. Tomasz, *Summa Theologica*, I, II, 57 2 c.

[28] Bonitz, *Index aristotelicus*, 688 b 29—59.

[29] M 1003 b 18 sg.

stancjach dociekającą ich przyczyn i zasad. Filozofia wtóra bada same substancje, jakie znajdujemy w przyrodzie i dlatego nazywa się inaczej filozofią przyrody (ἡ περὶ τὰ φυσικὰ φιλοσοφία) jakby się rzekło przez analogię do innych arystotelesowych określeń, czyli ἡ φυσικὴ φιλοσοφία.[30] Część jej, która zajmuje się człowiekiem jako człowiekiem (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία)[31] może być nazwana filozofią człowieka. Natomiast filozofia pierwsza szuka pierwszych przyczyn substancji. Arystoteles, jak wiadomo, wyróżnia ich cztery: materialną, formalną, sprawczą i celową. Pewne teksty wskazywałyby na to, że uwaga Arystotelesa skupia się przede wszystkim na przyczynie celowej [32], inne jednak — i te przeważają [33] — świadczą, iż najważniejszą dla Stagiryty była ostatecznie przyczyna formalna. Wyrazem pierwszego stanowiska jest pogląd, według którego wiedzą najpierwszą i najwyższą jest ta, która dotyczy najwyższego dobra, celu ostatecznego, pierwszej przyczyny celowej [34]. Tę nazywa Arystoteles Bogiem. Ponieważ filozofia pierwsza jest wiedzą o pierwszych przyczynach i zasadach, a Bóg jest najpierwszą przyczyną celową i najpierwszą zasadą, dlatego Arystoteles — choć w dalszych księgach *Metafizyki* sama przyczyna celowa sprowadzona jest do formalnej — nazywa filozofię pierwszą filozofią rzeczy boskich (ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία), czyli filozofią boską (ἡ θεωλογικὴ φιλοσοφία), krótko teologią, jak mówimy spolszczając nazwę grecką ἡ θεωλογική.[35] Ponieważ Bóg jest zdaniem Arystotelesa „oddzielony" od materii i niezmienny określa on ją również mianem ἡ περὶ τὸ χώριστον καὶ ἀκίνητον φιλοσοφία [36].

---

[30] Z μ 653 a 9—841 a 36; M 1037 a 15.
[31] H 1181 b 15 sq.
[32] Np. M 1026 a 10. 19; 1064 a 33.
[33] Np. M 996 b 14.
[34] M 982 b 4 sqq.
[35] Rzecz jasna, iż chodzi tu o teologię naturalną, a nie objawioną.
[36] M 1026 a 10, 19; 1064 a 33.

Ta oto filozofia pierwsza, czyli teologia naturalna, byłaby więc wiedzą, do zdobycia której usprawnia intelekt sprawność mądrości. Tu jednak właśnie powstaje trudność. Wydaje się bowiem, że nie tylko ta wiedza jest syntezą pierwszych zasad i płynących z nich wniosków. Pomijając — z uwagi na odmienny charakter zdań pierwszych — taką wiedzę jak geometria, można wskazać na prawo naturalne jako na zbiór sądów, względnie zdań wyrażających reguły postępowania będące niewątpliwie swoistą wiedzą o postępowaniu, zbiór, którego pierwsza zasada „należy postępować dobrze" jest analitycznie oczywista, a którego dalsze zasady wynikają z niej dedukcyjnie, według reguł wnioskowania sylogizmów normatywnych. Byłaby więc filozofia pierwsza jedyną — co tak silnie podkreśla nawiązujący do Arystotelesa św. Tomasz — i niejedyną wiedzą stanowiącą syntezę zasad pierwszych i wynikających z nich wniosków, tj. wiedzą uzyskaną dzięki sprawności mądrości. Oto stoimy wobec sprzeczności, do której prowadzi równoczesne przyjęcie obu definicji sprawności mądrości: i tej z *Etyki Wielkiej* i tej z *Etyki Nikomachejskiej*. Jakie jest rozwiązanie tej aporii? Słowa *τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει* zostały przez kogoś dopisane?... Arystoteles, jeśli to jednak on sam je wprowadził do określenia sprawności mądrości, nie uświadamiał sobie, by inna jakaś wiedza poza fliozofią pierwszą mogła spełniać podaną przez niego definicję? A może słowa te należało by interpretować jakoś inaczej niż św. Tomasz?... Prawdopodobnie mamy przed sobą jedną z tych tajemnic historii filozofii, których bodajże i specjaliści — nie mogący rozwiązać m. in. problemu trzech Etyk — nie rozświetlą nigdy z braku źródeł.

III

Jak w takim razie interpretować teksty *Etyk* odnoszące się do sprawności mądrości? Jaki był pogląd Arystotelesa na ilość sprawności intelektualnych i jakie jego uzasadnienie?

Pomijając nawet wyżej przedstawione rozbieżności między *Etyką Wielką* a *Nikomachejską* (których wymowę mogliby kwestionować przeciwnicy autentyczności, czy większej autentyczności *Etyki Wielkiej*), czyż nie można — wobec samej niezgodności listy sprawności intelektualnych podanej w *Etyce Nikomachejskiej* (gdyby — zgodnie z tradycją, a wbrew Zürcherowi — ją właśnie uważać za najbardziej miarodajny wyraz myśli Stagiryty) z ogólnymi założeniami teorii sprawności Arystotelesa i wobec sprzeczności tkwiącej w samym określeniu sprawności mądrości zawartym w *Etyce Nikomachejskiej*, pozwalającej wątpić o autentyczności słów *τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*, względnie narzucającej konieczność jakiejś innej interpretacji niż Tomaszowa — wysunąć twierdzenia, że przynajmniej z duchem — jeżeli już nie z literą — wszystkich tekstów tradycyjnego *corporis aristotelici* zgodne jest uznanie tylko trzech sprawności intelektualnych, usposabiających intelekt do wykonywania właściwych mu czynności poznawczych w zakresie każdej z trzech głównych funkcji poznawczych: teoretycznej, praktycznej i poietycznej, a mianowicie: sprawności mądrości, sprawności roztropnoości i sprawności sztuki dwie zaś pozostałe sprawności (sprawność pierwszych zasad i sprawność wiedzy) są tylko sprawnościami cząstkowymi sprawności mądrości. Rzecz jasna, że idąc dalej po tej samej drodze należy przyjąć, iż analogiczne dwie sprawności cząstkowe można wyróżnić z kolei w obrębie sprawności roztropności i sprawności sztuki. Nie pisał sam Arystoteles o sprawności wiedzy praktycznej i o sprawności wiedzy poietycznej? Tą drogą — świadomie, czy nieświadomie — zaczął faktycznie kroczyć św. Tomasz z Akwinu, który obok sprawności pierwszych zasad poznania (*intellectus primorum principiorum speculabilium*) wymienia sprawność pierwszych zasad działania (*intellectus primorum principiorum operabilium*). W pewnych wypadkach mówi Akwinata o tzw. przez siebie z grecka *synderesis* (*συντήρησές* od *συντηρέω* — wraz

z kimś czy czymś stoję na straży) [37]. Nazwą tą oznacza on sprawność pierwszych zasad postępowania, która wraz z pożądaniem prawym stoi na straży moralnie dobrego postępowania. Nie jest rzeczą jasną, czy św. Tomasz nazywał synderezą sprawność pierwszych zasad działania (*intellectus primorum principiorum agibilium sensu largo*) czy sprawność pierwszych zasad postępowania (*intellectus primorum principiorum agibilium sensu stricto*). Wydaje się, iż należy opowiedzieć się za drugą ewentualnością. W takim jednak razie trzeba by przyjąć (choć o tym św. Tomasz wyraźnie nie mówi) i sprawność pierwszych zasad wytwarzania (*intellectus primorum principiorum factibilium*). Dalej, podobnie jak Arystoteles używa terminów *ἡ πρακτικὴ ἐπιστήμη* i *ἡ ποιητικὴ ἐπιστήμη* operuje św. Tomasz nazwą *scientia practica*, która może być rozumiana również jako nazwa sprawności wiedzy praktycznej w znaczeniu węższym i sprawności wiedzy poietycznej. Wreszcie, czyż nie wymowne jest zdanie wypowiedziane przez św. Tomasza o roztropności w *Summie Teologicznej*: *Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis?* [38] Stosunek tych różnych sprawności (*prudentia, synderesis, scientia practica*) i zdobywanych dzięki nim gałęzi wiedzy praktycznej nie został wyraźnie i ściśle określony przez Akwinatę. Tym niemniej w pismach jego widać nie odejście od arystotelesowskiej teorii sprawności intelektualnych — to byłoby powiedzieć za wiele — ale jej w pewnej mierze może nawet nieświadome rozbudowanie, jeśli nie literą to

---

[37] Historia arystotelizmu i tomizmu — mimo tylu wieków badań nad Filozofem i jego wielkim Kontynuatorem — jest jeszcze do napisania. Nieustalome są w szczegółach do dziś drogi, którymi myśli Stagiryty przenikały do umysłów średniowiecznych filozofów i teologów oraz powolne ledwie dostrzegalne zmiany, którym w międzyczasie ulegały. Dlatego — pomijając poprzedników św. Tomasza, ale nie negując ich roli, która w tym względzie, np. w wypracowaniu pojęcia synderezy, mogła być i na pewno była bardzo wielka — skupiamy naszą uwagę na samym Akwinacie jako na tym, który — mówiąc językiem dzisiejszym — podsumował rozwój filozofii przed sobą i stworzył syntezę, która otworzyła nowy okres w historii filozofii europejskiej.

[38] Św. Tomasz, *Summa Theologica*, II, II 47 2 c.

duchem pism Arystotelesa przygotowane. Jak sprawność mądrości obejmuje dwie sprawności cząstkowe: sprawność pierwszych zasad poznania teoretycznego i sprawność wiedzy teoretycznej, tak roztropność, mądrość praktyczna posiadały też dwie sprawności cząstkowe: sprawność pierwszych zasad postępowania i sprawność wiedzy praktycznej, a sztuka, mądrość człowieka-twórcy (czyż Arystoteles ilustrując przykładami znaczenie wyrazu mądry nie wymienia samych artystów: Fidiasza i Polikleta?!), również posiadałaby dwie sprawności cząstkowe: sprawność pierwszych zasad wytwarzania i sprawność wiedzy poietycznej.

W ten sposób ustalając, jakkolwiek drogą tylko wysunięcia pewnej hipotezy, interpretację poglądu Arystotelesa na sprawność mądrości, w powiązaniu z pewnymi innymi tekstami czy to jego samego, czy to jego kontunuatora św. Tomasza z Akwinu, dajemy odpowiedź na pytanie, ile sprawności intelektualnych przyjmuje arystotelesowska ich teoria i na jakiej podstawie. Wydaje się, że zna ich trzy z uwagi na trzy funkcje poznawcze: teoretyczną, praktyczną i poietyczną. I przez to byłaby jak najsilniej związana z jedną z najbardziej charakterystycznych dla Arystotelesa koncepcji, a mianowicie z podziałem poznania na teoretyczne, praktyczne i poietyczne. Harmonia ta może być uważana za pewne dodatkowe potwierdzenie słuszności wysuniętej hipotezy.

Równocześnie otwieramy perspektywy na dalsze rozwinięcie i uściślenie Arystotelesowskiej teorii sprawności intelektualnych, pełnej genialnych intuicji w równej mierze jak luk, niejasności i nieścisłości. Wiele w tej dziedzinie — świadomie czy nieświadomie — zrobił już św. Tomasz. Pełna teoria sprawności intelektualnych obejmowałaby trzy zasadnicze sprawności podporządkowujące sobie każda dwie sprawności cząstkowe, tj. łącznie dziewięć sprawności intelektualnych. Sprawność pierwszych zasad w każdej z trzech swych odmian usprawnia do wykonywania dwu czynności poznawczych, składających się na arystotelesową ἐπαγωγή: tworzenia pojęć i wydawania sądów analitycznie oczywistych, sprawność zaś wiedzy — również

w każdej ze swych odmian — do wykonywania czynności wnioskowania (rozumowania). Przyjęcie tylko takich sprawności nie pozostawałoby w żadnej sprzeczności z zasadą wymagającą osobnej sprawności dla każdego gatunku czynności. Nie przyjęcie odrębnych sprawności dla czynności tworzenia pojęć w dziedzinie poznania teoretycznego, praktycznego i poietycznego tłumaczy się bowiem tym, że czynność ta, jak to już zostało zaznaczone ubocznie, ma charakter tylko przygotowawczej i nie samoistnej czynności poznawczej; jest ona związana z czynnością wydawania sądów, której jest tak podporządkowana, że jedna i ta sama sprawność intelektualna usposabia intelekt do wykonywania obu tych czynności.

Ograniczona jednak do tych tylko sprawności teoria sprawności intelektualnych nosiłaby zbyt silne piętno racjonalistyczne. Wprawdzie przez pojęcia, do których tworzenia, jak dopiero co przypomnieliśmy, usprawnia sprawność pierwszych zasad, poznanie nasze wkorzenia się w rzeczywistość zmysłami, a więc doświadczalnie, poznawaną, jednak rola poznania doświadczalnego, aposteriorycznego, nie ogranicza się tylko do gromadzenia zmysłowego materiału poznawczego mającego służyć za „surowiec" dla procesu tworzenia pojęć. Czyż nie ma sądów empirycznie oczywistych leżących u podstaw poznania aposteriorycznego? Czyż nie ma wniosków wyprowadzanych z takich sądów drogą wnioskowań, które prof. K. Ajdukiewicz nazywa wnioskowaniami zawodnymi choć naukowo wartościowymi, a którymi są wnioskowania analogiczne, statystyczne, czy też tzw. redukcyjne? Czy od pierwszych sądów egzystencjalnych nie przechodzi się w oparciu o zasadę racji dostatecznej do wtórnych sądów egzystencjalnych? Czy nie należało by przyjąć odpowiednich sprawności intelektualnych usprawniających intelekt do uznawania jednych i drugich sądów empirycznych i tych bezpośrednich i tych pośrednich — i tworzenia z nich syntezy w postaci wiedzy empirycznej? Czy nie ma sprawności uznawania sądów empirycznie oczywistych — czy to egzystencjalnych, czy nieegzystencjalnych? Czy nie uspasabia ona intelektu do wyzyskania tego swoistego materiału poznawczego, jaki zdo-

bywa tzw. rozum partykularny (*ratio particularis, vis cogitativa*), o którym pisze św. Tomasz m. in. w swym komentarzu do pozostawionego przez Arystotelesa *Traktatu o duszy*? Według Akwinaty rozum partykularny poznaje nie to, co jest właściwym przedmiotem poznania zmysłowego (*sensibile per se*) — bądź poszczególnych zmysłów (*sensibilia propria*, jak np. to, co jest widzialne, dajmy na to barwa), bądź różnych zmysłów łącznie (*sensibilia communia*, jak np. ruch, spoczynek itd.), lecz to, co jest nad to poznawcze (*sensibile per accidens* w rzeczy zmysłowo poznawanej (*in rei sensatae*) i to w związku bezpośrednim z nią (*ad occursum rei sensatae*), a jest poznawane nie jako coś powszechnego (*aliquid universale*), lecz jako coś jednostkowego (*in singulari*). Tzw. *vis aestimativa* zwierząt poznaje byty jednostkowe jedynie jako rzeczy wywołujące określone reakcje biofizjologiczne. Według przykładu św. Tomasza owca poznaje jagnię nie jako to tutaj jagnię, lecz jako byt do nakarmienia mlekiem. Natomiast rozum partykularny, najwyższa władza poznawcza zmysłowa człowieka, granicząca — mówiąc obrazowo — z umysłową władzą poznawczą i nawet przybierająca skutkiem tego nazwę rozumu, poznaje — świadcząc przez to o ścisłym współdziałaniu wszystkich władz poznawczych w człowieku, byt jednostkowy jako jednostkowy *sub natura universali*, według wyrażenia św. Tomasza, a więc np. tego tutaj człowieka jako tego tutaj człowieka, czy to tutaj drzewo jako ten tutaj byt zielony itp. Na tej dopiero podstawie intelekt — gdyż tylko on jest władzą tak sądzenia, jak i pojęciowania — wydaje pierwsze sądy empiryczne, oczywiste, egzystencjalne lub nieegzystencjalne. W sądach tych, w których rolę podmiotu spełnia to właśnie quasi-pojęcie, jakim jest zmysłowa wizja rzeczy jednostkowej jako takiej *sub natura universali*, intelekt orzeka o istnieniu odnośnej rzeczy (sądy empiryczne pierwsze egzystencjalne) lub o takiej czy innej jej właściwości (sądy empiryczne pierwsze nieegzystencjalne). Takby się przedstawiała sprawność intelektu w ich wydawaniu.

A czyż sprawnością uznawania wtórnych sądów empirycznych, sprawnością w różnego rodzaju wnioskowaniach zawod-

nych, lecz naukowo wartościowych, jak właśnie wnioskowanie analogiczne, indukcyjne itd., które do takich wtórnych sądów empirycznych prowadzą, nie byłaby arystotelesowa *δόξα*, względnie *ὑπόληψις*? Czyż sam Arystoteles nie używał jednej i drugiej nazwy jako nazwy sprawności, choć postępowanie jego w tym względzie nie było bez wahań i zawsze konsekwentne?

Jednakże Arystoteles poza te przeczucia, o których świadczą jego niekonsekwencje terminologiczne, nie wyszedł. Mimo że twórca Liceum, mimo że ojciec szeregu nauk przyrodniczych, mimo że coraz bardziej z biegiem lat przesuwający swe zainteresowania od filozofii jako wiedzy wprawdzie przez pojęcia opartej na rzeczywistości, lecz poza tym wykazującej charakter wiedzy apriorycznej i dedukcyjnej, ku naukom doświadczalnym, aposteriorycznym, w głębi duszy nie przestał być bez reszty racjonalistą uformowanym w szkole Platona. Świadczy o tym, zarówno fakt, iż opracował w pewien sposób w swych *Analitykach Wtórych* metateorię nauki dedukcyjnej, a nie zdobył się na opracowanie metanauki nauk indukcyjnych, choć takie stworzył i umiał uprawiać po mistrzowsku. Świadczy o tym też to, że choć uważał nauki doświadczalne za godne poświęcenia im czasu i sił własnych i swych uczniów, to jednak sprawności w ich tworzeniu, jakimi są sprawności wiedzy niepewnej *δόξα* , *ὑπόληψις*) nie potrafił nigdy w pełni i konsekwentnie uznać za godne nazwy sprawności. Rozbudowana i uściślona, pełna teoria sprawności intelektualnych i na tym odcinku powinna przynieść uzupełnienie i sprostowanie poglądów Stagiryty.

Rozważania nasze dobiegają końca. Zadanie postawione na początku wykonaliśmy. Wyłożywszy ogólnie pogląd Arystotelesa na sprawności, a w szczególności na sprawności intelektualne, zatrzymaliśmy się dłużej nad różnicą w określeniu sprawności mądrości w *Etyce Wielkiej* i w *Etyce Nikomachejskiej*. W związku z tym rozważyliśmy bliżej dwa pojęcia mądrości: mądrości-filozofii pierwszej i mądrości-syntezy pierwszych zasad i wynikających z nich wniosków. Szukając wyjścia z trudności, wysunęliśmy pewną hipotezę, która z jednej strony daje odpowiedź na pytanie, ile — i dlaczego — sprawności in-

telektualnych przyjąć dla arystotelesowskiej ich teorii, a z drugiej otwiera perspektywy na rozbudowanie, uściślenie i uzupełnienie tejże. Ograniczyliśmy się do samego naszkicowania tego rodzaju pełnej teorii sprawności intelektualnych, odkładając szczegółowe wyłożenie jej do innej sposobności, gdyż podjęcie tego zadania na tym miejscu rozsadziłoby ramy przyczynku, wyznaczone mu charakterem numeru *Roczników Filozoficznych*, w którym się ukazuje.

est de $r_m = 365 + \frac{n}{m}$ jours. Cependant la durée de l'amée astronomique est de $r = 365{,}2422$ jours. Il s'agit de trouver tuotes los paires des nombres n te m, entiers, pysitifs, de de maniére, que le nombre r_m soit le plus proche du nombre r.

En y appliouant la théorie des fractions continues avec sa loi de la meilleure approximation, l'auteur a obtenu la solution du problème posé sous la forme de la suite de nombres suivante:

$$\frac{n}{m} = \frac{1}{4}; \frac{7}{29}; \frac{8}{33}; \frac{31}{128}; \frac{132}{545}; \frac{163}{673}; \frac{295}{1218}; \frac{458}{1891}; \frac{1211}{5000};$$

n — correspond au numerateur, m — correspond au dénominateur.

Le calendrier julien correspond au premier terme de la suite: $\frac{1}{4}$; le ćalendrier perse correspond au troisième terme de la suite: $\frac{8}{33}$ le calendrier grégorien n'y est pas contenu.

Le calendrier correspondant au cas $\frac{31}{128}$ assurerait une telle précision, que ce n'est qu'après 80000 ans que la différence entre le temps du calendrier et le temps astronomique atteindrait un jour, tandis que d'après le caleudrier grégorien la même difference apparait après $3333\frac{1}{3}$ ans.

J. KALINOWSKI

LA THÉORIE ARISTOTÉLICIENNE DES HABITUS INTELLECTUEIS OU DE DEUX CONCEPTS DE LA SAGESSE

Le nombre de cinq habitus intellectuels principaux, relevés dans l'oevre du Stagirite par l'interprétation traditionnelle, ne cadre nullement avec les fondements généraux de la thèorie aristotélicienne des habitus. Non seulement rien ne l'explique, mais on découvre en outre, à la réflexion, des divergences entre les différentes rédactions de son éthique et même des contradictions à l'intérieur de l'Ethique à Nicomaque.

L'article pose donc le problème jusqu'ici indiscuté du nombre d'habitus intellectuels admis par Aristote. En quête de sa solution, il aboutit à une esquisse de la théorie complète des habitus intellectuels, inspirée si non par la lettre, du moins par l'esprit des écrits aristotéliciens.

Dans sa première partie il expose brièvement la théorie des habitus intellectuels du Stagirite dans son ensemble. Sa deuxiéme partie analyse la notion de l'habitus de la sagesse et confronte deux concepts de la sagesse entre lesquels il faut choisir afin d'interpréter correctement la théorie ari stotélicienne des habitus intellectuels. Les constatations de deux premières parties permettent dans la troisième d entamer une esquisse de la théorie complète des habitus intellectuels tirée du meilleur d'Aristote.

Celui-ci définit l'habitus en général dans le livre $\triangle$ de sa *Métaphysique* et distingue entre autres des habitus intellectuels. Le Stagirite en parle dans différents écrits, par exemple dans son *Traité de l'âme*, mais il les expose le plus complètement dans ses *Ethiques*, où il nomme te caractérise les habitus des premiers principes, de la science, de la sagesse, de la prudence et de l'art.

Cependant, non seulement il y a une différence entre la définition de l'habitus de la sagesse donnée dans *la Grande Morale* et celle de *l'Ethique à Nocimaque*, mais en outre la définition répétée deux fois dans ce dernier ècrit semble contenir une contradiction. L'habitus de la sagesse est défini comme composé de ceux des premiers principes et de la science. En conséquence la sagesse au sens du savoir acquis gràce à l'habitus de ce nom serait une synthèse des premiers principes connus au moyen de leur habitus et des conclusions qui en découlent, déduites en vertu de l'habitus de la science. Il semble qu'il y ait plusiers savoirs de cette espèce. p. ex. philosophie, géometrie, loi naturelle etc.) et par conséquent plusieurs habitus de la sagesse. Cependant, le complément de la définition précédente que nous lisons par deux fois dans *l'Ethique à Nicomaque* sans le retrouver ailleurs, notamment dans *la Grande Morale*, et qui précise que la sagesse est la science des choses les plus dignes de par leur nature, suggère l'idée formulée expressenent par un commentateur d'Aristote tel que St Thomas d'Aquin de l'unicité de la sagesse (ce qui, d'ailleurs, la dustinguerait entre autre de la science). Cette sagesse unique serait la hpilosophie première ainsi appelée par Aristote parce que cherchant la cause première de l'être. Cette contradiction interne de *l'Ethique à Nicomaque* et cette divergence entre elle et *la Grande Morale* provoquent plusieurs questions. Aristote, n'a-t-il pas vu la contradiction de sa définition de l'habitus de la sagesse ? Ou bien ne se rendait-il pas compte de l'existence d'un savoir autre que la philosophie première ayant tout de même le caractère de la synthèse des premiers principes et de leurs conclusions ? Et peut-être la deuxième partie de la définition de l'habitus de la sagesse qui figure dans *l'Ethique à Nicomaqhe* et ne figure pas dans *la Grande Morale* ne provient elle pas de lui ? Ou enfin, St. Thomas, n'a-til pas, cette fois-ci, bien interprété Aristote ? L'article laisse aux spécialistes de l'histoire de la philosophie le soin de répondre à toutes ces questions. Par contre, l'analyse du concept de l'habitus de la sagesse suggère à son auteur l'hypothèse d'une interprétation nouvelle de la théorie des habitus

intellectuels d'Aristote. Pent-être le Stagirite, n'a-t-il connu que trois habitus intellectuels principaux: celui de la sagesse habilitant l'intellect à la connaissance théorique, celui de la prudence habilitant celui-ci à la connaissance pratique et celui de l'art habilitant l'intellect à la connaissance pofétique? Bien entendu, on devrait distinguer au sein de chacum d'eux — comme Aristote lui-même l'a fait pour la sagesse — deux habitus subordonnés: l'un — habilitant l'intellect à la connaissance des premiers principes du sa- voir donné et l'autre — à celle des conclusions qui en découlent.

Si tant est que cette théorie puisse être attribuée à Aristote, elle doit être jugée aussi insuffisante, car elle ne connait que des habitus disposant l'intellect aux actes de la connaissance qui composent l'epagoge aristotélicienne, c'est-à-dire le processus de la formation — à partir de la connaissance sensorielle — des jugements analytiquement évidents, et à ceux qui en déduisent des conclusions. Cette ébauche de la théorie des habitus intellectuels ne devrait-elle pas être complétée par la reconnaissance des habitus qui disposent l'intellect à la formation des jugements empiriquement évidents et au processus de l'inférence, inductive, analogique ou autre, trouvant en eux leur point de départ. Aristote ne les a pas entièrement ignorés. Ne parle-t-il pas de *hypolepsis* et *doxa*? Mais il n'a pas su — peut être à cause de son tempérament. peut-être sous l'influence de Platon — compter ces dispositions de l'intellect au nombre des habitus proprement dits. L'idée de lier la conception de l'habitus des premiers principes empiriques à celle de la *ratio particularis* s'impose.

Ainsi au terme de nos considérations nous pouvons constater que l'article parti de la caractéristique générale de la théorie aristotélicienne des habitus intellectuels — après avoir posé une hypothèse quant à son interprétation — finit par une esquisse de la théorie complète des habitus intellectuels qui — née de l'esprit de l'oeuvre d'Aristoet — semble mériter le nom d'aristotélicienne.

ST. KAMIŃSKI

LE RÔLE DE LOCKE ET DE CONDILLAC DANS L'HISOIRE DE LA THÉORIE DE LA DÉFINITION

Au XVII-e siècle, il y avait deux conceptions de la définition, essentiellement différentes: celles d'Aristote, considérant la définition avant tout comme l'explication de la nature de chose et celles, representées surtout par Hobbes et Pascal, qui comprenaient l'action de définir comme une opération de langue. Bien qu'ils n'aient pas doné une nouvelle con-